

*Арсен ЕНИКЕЕВ,
кандидат юридических наук*

Теоним Шульган (Ульген)

В эссе рассматривается этимология и семантика тюрко-монгольского теонима Шульган (Ульген). Постулируется этимологическая связь теонима Шульган (Ульген) с пратюркской лексемой *jɨlkɨ со значением «взрослое животное лошади»¹. Показано заимствование лексемы *jɨlkɨ (*šulga-) в шумерский язык в форме šulgi со значением «лошадь». Семантически теоним возводится к стихийному божеству, фиксирующему ситуацию нахождения крупных животных, лошадей, в водоеме, что соответствует реалиям палеолитической загонной охоты либо охоты у мест водопоя.

В отношении мифологических параллелей рассмотрены соответствия теонима Шульган (Ульген) с «водным» аспектом культа коня в индоевропейских мифологиях.

Шульган (Ульген) — бог древнетюркского и монгольского пантеонов

Теоним Шульган (Ульген) зафиксирован в целом ряде мифологий тюркских и монгольских народов, конкретная лексическая форма в различных тюрко- и монгольязычных традициях варьируется от Шульган, Ёлген, Ольген до более широко известного Ульген. По настоящее время широкой научной общественности теоним Шульган (Ульген) известен, прежде всего, по мифологии тюркоязычных народов Алтая, а также монгол и бурятов в форме Ульген (Ülgen).

В мифологиях телеутов, шорцев, алтайцев (далее обобщенно — алтайские тюрки) Ульген выступает в качестве демиурга, небесного антропоморфного либо зооморфного божества, главы светлых сил, которому противопоставит хозяин подземного мира Эр(к)лик. В гендерном отношении культ Ульгена носил мужской характер, женщины не принимали участия и зачастую не допускались к месту проведения обрядов. В обрядовом отношении также важным является связь культа Ульгена с жертвоприношением коней. Жертвоприношения проводились, как правило, на вершинах гор; в зависимости от родоплеменной таксономии вид и форма жертвоприношения могли варьироваться. Телеуты, к примеру, приносили в жертву лошадей светлой масти.

Фундаментальное исследование мифологии алтайских народов провел проф. Л.П.Потапов. Он склоняется к мысли о том, что теоним Ульген алтайскими тюрками был заимствован у монгольязычного населения региона. В качестве аргументов исследователь указывает на отсутствие упоминаний об Ульгене в древних и средневековых тюркских письменных источниках, а также в алтайском эпосе². Вместе с тем, Ульгену алтайских тюрков соответствует Шульган (башк. Шүлгән) эпосов «Урал-батыр» и «Акбузат», который является одним из

главных персонажей башкирской мифологии. Шульган — старший брат Урала, и в «Урал-батыре» он выступает в качестве трикстера и антагониста Урала. В частности, по ходу действия эпоса Шульган устраивает всемирный потоп, принимая сторону дэвов и змей — врагов людей, и после поражения скрывается в водах оставшегося от мирового океана озера. В качестве властителя и хозяина богатств соответствующего «подводного царства», прежде всего табунов коней, фигурирует в эпосе «Акбузат» и в ряде других сказаний. В дальнейшем будет показано, что имеется целый ряд специфических соответствий образов Шульгана в башкирской мифологии и Ульгена в мифологиях тюрко-алтайских народов.

Аналізу роли Ульгена в мифологии монголоязычных народов посвящена работа Г.Мэнэса «О семантике теонима Ульген». В ней отмечается, что мифологические представления об Ульгене у монголо- и тюркоязычных народов являются общими. По мнению ученого, они восходят к верхнепалеолитическим представлениям о матери-земле как прародительнице и покровительнице. В Монголии большинство разновременных поминально-ритуальных и погребальных памятников расположено, как правило, в непосредственной близости от гор, которые служили полифункциональными культовыми центрами, где совершались жертвоприношения своей родовой горе, что в архаическом понимании, по мнению исследователя, равнозначно почитанию своей родовой земли³. Отметим, что, в отличие от алтайских тюрков, у монголоязычных народов Ульген, как правило, персонаж женского рода. К примеру, у различных групп бурят была распространена в качестве божества-покровителя земли Ульген-эхэ (буквально: мать Ульген). В целом, почитание матери-земли в образе Ульген, либо в образе Этугэн было развито у монголов. В некоторых случаях обряды проводились женщинами, а мужчины к ним не допускались (у западных бурят). Практиковалось почитание пещер, связанное с культом плодородия⁴. К сожалению, данные по Ульгену у западно-тюркских народов не столь подробны. Так, у карачаевцев-балкарцев в обрядовых заговорах фигурирует Ёлген в качестве отца, в том числе и хтонических существ (к примеру, «сорокаротого» Солтана)⁵. У ногайцев Ольген — владыка царства мертвых, которое является частью подземного мира во главе с Эрлик-ханом⁶.

Завершая предварительный обзор теонима Шульган/Ульген/Ёлген/Ольген в мифологиях тюрко-и монголоязычных народов, отметим очевидное тождество приведенных лексем при значительном рангово-функциональном сходстве персонажей. Во всех случаях речь идет о боге, занимающем высший эшелон мифологической иерархии.

Инверсия теонима Шульган (Ульген)

Как правило, Шульган (Ульген) является участником дуалистического близнечного мифа. При этом, если в тюрко-алтайских традициях он выступает в качестве положительного персонажа, то в западно-тюркских (башкирской, карачаевско-балкарской, ногайской) представляет ярко выраженный отрицательный. Наиболее продуктивным представляется сопоставление башкирской и тюрко-алтайской мифологий. В обеих традициях Шульган (Ульген) — участник сюжета об утках-демиургах, а также связан родственными отношениями с другим известным тюркским богом — Йайыком (Дъайык).

Если в тюрко-алтайской мифологии Ульген непосредственно выступает в качестве утки совместно с напарницей, творящей мир, то согласно башкирскому

эпосу «Урал-батыр» братья Шульган и Урал женаты на сестрах, дочерях Солнца и Луны, каждая из которых имеет и птичий облик (лебедь, утка). Указанный мифологический сюжет о ныряющей птице, в котором водоплавающая птица ныряет и приносит со дна первичных вод кусочек земли, из которого вырастает суша, распространен также у финно-угорских народов и индейцев Северной Америки⁷.

В отношении Йайыка (Дъайыка) отметим, что, если в тюрко-алтайской мифологии Ульген, как правило, является отцом Дъайыка, то в башкирской традиции приходится дядей (через Урала) Йайыку (сравнительный анализ семантики теонима Йайык (Дъайык) в башкирской и тюрко-алтайской мифологиях провел З.Г.Аминев)⁸.

Таким образом, можно констатировать инверсию образа Шульгана (Ульгена) в западно-тюркской и восточно-алтайской мифологиях.

Критический обзор этимологий теонима Шульган (Ульген)

Основным недостатком большинства работ по тематике является взаимная изолированность исследований теонима Шульган (Ульген) в башкирской мифологии, либо мифологиях алтайских тюрков и монгольских народов (западно-тюркские: карачаевско-балкарские и ногайские материалы, как правило, также не привлекались к сравнительному анализу). То есть, по настоящее время изучение этимологии Шульган (Ульген) велось параллельно без сравнительного анализа и обобщающих выводов (С.А.Галлямов ограничился лишь указанием на вторичный характер тюрко-алтайской мифологии в целом).

Монгольские исследователи вслед за Г.Мэнэсом отмечают, что слово «Ульген», сохранившееся в этнографических группах ойрат-монголов и бурят, означало понятие культа природы и переводится на монгольские языки, как колыбель — өлгий. При этом оно обладало широким спектром значений: «родина», «родной край», «родная земля»⁹.

Г.Мэнэс же связывал үлгы (колыбель, родное место, южный склон горы) с лексемой «элэг» со значением «печень». По мнению исследователя: «В этих словах присутствует единый исходный морфологический корень эл (ил), выраженный в разных фонетических вариантах, основное, первичное значение которого — «родственное, общее происхождение, единое целое, род, племя»¹⁰. Тем самым предлагается: *helige (печень, прамонгольск.) / *el (родственники > мир) > Ülgen. Необходимо отметить, что печень для пратюркского восстанавливается как *biag†g. Соответственно, принятие этимологии через развитие монгольского *helige означает постулирование заимствования теонима Шульган (Ульген) из монгольских языков.

Развитие монгольского *helige > *şulgan в тюркском языке полагаю возможным. Однако, сама по себе реконструкция представляется спекулятивной. Во-первых, неясно, почему редукция начальной фонемы (в то время как в башкирском сохранилось нередуцированное *şulgan при редуцированном il) коснулась избирательно теонима Ülgen и лексемы *el в монгольских языках. Во-вторых, если предлагать монгольскую этимологию для гипотетического лексического гнезда *helige — *el (где, возможно, следует полагать, только *helige > *el), странным выглядит начальное j в чувашском jal (следовало бы ожидать *şal- в случае заимствования)¹¹. Таким образом, при известной семантической привлекательности этимология Г.Мэнэса представляется некорректной с лингвистической точки зрения и потому не состоятельна.

Л.В.Федорова на алтайском материале приходит к следующему выводу относительно этимологии и семантики теонима Ульген: «...наиболее точным этимологически является ұлы — буюк — уууғ — священный, величественный...»¹², что также некорректно с позиции лингвистики. Распространенные версии от «су/һуу үлгән» («вода умерла») либо непосредственно от «үлгән» («мертвый») представляются народными этимологиями и не могут быть приняты во внимание.

Г.Х.Бухарова обращается к водной функции Шульгана и этимологизирует теоним через «шуль-» со значением «растаявшая вода», «вода, непригодная для питья» в урало-алтайских языках. Действительно, для прауральского восстанавливают форму *sula со значением «растаять, талый, оттепель». Данная реконструкция критически рассматривается З.Г.Аминовым: «Если бы действительно когда-то у тюркоязычных народов было слово «шуле»/«вода», то вполне можно было бы согласиться с этимологизацией Г.Х.Бухаровой. Но, к сожалению, предложенное указанным автором превращение су/сыу/һуу в «шул» не совсем убедительно...»¹³.

В свою очередь, З.Г.Аминев предлагает этимологию от пратюркского *sōl в значении «левый» в совокупности со значением «сохнуть, чахнуть, бледнеть», с привлечением материала из иранских языков с лексемами на šül/šulog со значениями, акцентированными на увечности¹⁴. А также сопоставляет с Шалыгом и Чулугуном алтайских тюрков, с Сулакь кумыков, сүллюкюнами в якутской и шуликунами в русской мифологии¹⁵.

При всей ценности проделанной работы, гипотеза З.Г.Аминева является семантически неудовлетворительной. Персонаж низшей мифологии с имманентной, этимологизируемой ущербностью не может развиваться в главу пантеона и демиурга, каковое место занимает Ульген в мифологиях алтайских тюрков и монгол (обратный процесс — низвержение бога, напротив, возможен). Вместе с тем, Шульган и в башкирской мифологии не содержит признаков физической неполноценности. Более того, сохранившееся представление о нем, как о старшем брате Урала, свидетельствует о том, что Шульган был вытеснен в разряд враждебных сил, но и там сумел занять ведущее место, как повелитель подводного мира.

Завершая общий обзор этимологий теонима Шульган (Ульген), повторим, что выявленные недостатки обусловлены, прежде всего, отсутствием сравнительного анализа башкирской и тюрко-алтайской с монгольской мифологий, с привлечением карачаевско-балкарского и ногайского материалов¹⁶.

Семантико-этимологическая реконструкция

Приступая к анализу семантики теонима Шульган (Ульген), необходимо выделить и упорядочить функциональные слои данного образа согласно их генезису.

Функции главы божественного пантеона (тюрко-алтайск., монгольск.), равно как и главы «инога» (карачаевско-балкарск.), «подводного мира» (башкирск.) или «царства мертвых» (ногайск.), очевидно, относятся к числу позднейших, поскольку сложение развитых иерархических отношений в обществе приходится на период после неолитической революции.

Плодотворным представляется обращение к сюжету об утках-демиургах для восстановления древнейших этапов генезиса теонима Шульган (Ульген). Здесь необходимо решить, имела ли место контаминация теонима Шульган (Ульген) с рассматриваемым сюжетом, либо же образ Шульгана (Ульгена) представляет собой развитие мифа о созидающей мир утке. Для обоснования последней по-

зиции требуется лингвистическое «птичье» обоснование, которое не просматривается¹⁷. Вместе с тем, наличие независимых башкирской и тюрко-алтайской версий позволяет рассматривать указанные традиции как осевые для генезиса теонима Шульган (Ульген).

Вывод об осевом характере башкиро-тюрко-алтайской мифологии позволяет восстановить процесс развития теонима, избежав неизбежных в ином случае искажений, обусловленных влиянием периферийных (прежде всего, в данном случае — монголо-бурятской) традиций.

Общим элементом башкирской и тюрко-алтайской традиций является также тесная связь Шульгана (Ульгена) с культом коня. В тюрко-алтайской практике до этнографического периода дошло детально регламентированное жертвоприношение лошадей в честь Ульгена. В башкирской мифологии Шульган активно борется за право обладания крылатым конем Акбузатом, родоначальником всех лошадей (эпос «Урал-батыр»), а также является хозяином несметных табунов коней и собственно Акбузата в эпосе «Акбузат».

Исходя из вышеизложенного, представляется, что теоним Шульган (Ульген) этимологически напрямую связан с лексемой *jɪlkɪ со значением «взрослое животное лошади».

В отношении фонетических переходов, для тюркских характерно чередование гласных $\dot{\text{ɪ}}$ — u — y — a , например: первая гласная пратюркск. *kumlak — «хмель», *kumɪŋ — «муравей», *kɪfak — «сани» и т.п. в современных тюркских может звучать соответственно как $\dot{\text{ɪ}}$, u .

Что касается начального согласного, то в целом ряде тюркских языков s — ʃ — ʃ взаимозаменяемы, переход $\text{j} > \text{s}$ является общеизвестным¹⁸. Кроме того, лексема *jɪlkɪ и в некоторых современных тюркских языках имеет следующий вид:

Хакасский: $\text{ʃ}\dot{\text{ɪ}}\text{ly}\dot{\text{ɪ}}$

Шорский: $\text{ʃ}\dot{\text{ɪ}}\text{ly}\dot{\text{ɪ}}$

Якутский: $\text{s}\dot{\text{ɪ}}\text{ly}\dot{\text{ɪ}}$

Тувинский: $\text{ʃ}\dot{\text{ɪ}}\text{ly}\dot{\text{ɪ}}$.

Редукция начальной согласной также имеет место в тюркских языках. К примеру, пратюркский *jɪŋ- (левый, север) в староуйгурском имело также форму ɪŋ- , пратюркский *jɪldɪf (корень) в уйгурском и узбекском соответственно iltiz и ildiz , пратюркский *jɪlɪ-g (теплый) в тех же языках: ilman и ilɪq , а в турецком ɪlk и т.д. (редукция начального $\text{s}/\text{ʃ}$ особо характерна и для якутского).

Возможно, что данное наиболее древнее состояние, когда Шульган (Ульген) воспринимался в качестве табуна лошадей, лошади фиксируют характерные пословицы, бытовавшие у алтайцев: «Кок тангре саш тапп» — «Залягай тебя синее небо», употребляемое в качестве ругательства, или название небесного свода тангре койыны — букв., «пазуха неба». Отмеченные фразы, вероятно, отражают некогда существовавшее наиболее архаическое представление о божестве Неба в его персонифицированном образе — в виде какого-то космического животного (лося, оленя, коня)¹⁹. Указанное сообщение, на наш взгляд, следует рассматривать и как отражение позднейшей контаминации Шульгана (Ульгена) с Тенгри. В целом, вероятно Шульган (Ульген) подвергся на каком-то этапе замещению культом Тенгри. Так, в тюрко-алтайской традиции сохранилось употребление лексемы «ульген» как термина, выражающего класс божеств (аналогично тенгри). Тенгри же, надо полагать, вытеснил Шульгана (Ульгена) в отношении связи с культом коня.

Можно высказать осторожное предположение, что топонимы ряда Домбай-Ульген, Булан-Ульген также отражают зооморфный характер Ульгена в карачаевско-балкарской традиции (оронимы, связанные с теонимом, имеют место в тюркских языках, как-то, к примеру, Хан-Тенгри). Этимологию от «ульген» со значением «умер, мертвый» в данном случае также следует рассматривать как вторичную, народную, которая сформировалась после вытеснения Ёльгена Тейри (Тенгри) и другими богами патриархальной эпохи.

Немаловажно, что территории, связанные с генезисом теонима Шульган (Ульген), являлись центром доместикации лошади в энеолите, соответственно, проникновение семантики лошади (лошадей) в мифологию древнейшего населения региона выглядит вполне очевидным. Так, современные исследования показывают, что лошадь была впервые одомашнена в степях Южного Урала и Сибири. На отдельных памятниках суртандинской и ботайской археологической культуры кости лошади составляют до 80—90% всех костных останков, что свидетельствует о ее основополагающей роли в местном хозяйстве. Для ботайской культуры дополнительно показано начало практики производства и кумыса²⁰. Вместе с тем, этимология собственно *jɪlkɪ, на наш взгляд, восходит к лексеме *jɪyl — со значением «вода». В указанном значении лексема к настоящему времени практически вышла из употребления, но, как указывают составители ЭСТЯ, глагол йыл- сохранился в видинском диалекте турецкого языка со значением «переливаться, разливаться», а в качестве производных форм приводят, в частности, uil-ım («обрыв, яр»), сігаг ол- («покрываться водой», о поле) и др²¹. В данном отношении можно согласиться с мнением Г.Х.Бухаровой относительно важности водной функции в семантике Шульгана.

При объективно-исторической интерпретации можно предположить, что синкретичное сознание палеолитического человека объединяло понятия «вода — река — обрыв — большое число крупных животных», что отражало реалии загона охоты либо практику добычи животных у водопоя (труднодостижимых на открытых пространствах). Вышеприведенный материал из тюркских языков выглядит прекрасной этимологической основой для данной историко-психологической реконструкции. В рамках указанной же реконструкции следует рассматривать гидроним Шүлкә, а также значения «нырнувший», «провалившийся» для лексемы «шүлгән» в башкирском языке, которые приводит З.Г.Аминев²². Тем самым, теоним Шульган (Ульген) в наиболее ранний период своего развития означал крупную массу (табун) лошадей, входящих (загоняемых) в реку, овраг, водное препятствие. Момент нахождения животных в воде, когда они оказывались доступными для добычи, и представлял собой древнейший образ Шульгана (Ульгена) как некоей ситуации, которая дарует лошадей, находящихся в воде (реке).

В дальнейшем на восточной периферии ареала культа Шульгана (Ульгена), по мере развития сознания и анимистических представлений, произошла акцентуация на местообитании, как охотничьих угодьях. Шульган (Ульген) стал восприниматься не как слитный и волнительный для палеолитического охотника образ животных в воде, доступных для добычи здесь и сейчас, а некое место, способное принести добычу. В конечном итоге, указанные представления трансформировались в культ матери-земли в образе Ульген у монголо-бурятских народов. Отметим, что указанный культ Ульгена обладал общими чертами с классическим культом плодородия (богини-матери неолитических земледельцев),

но не был ему тождественным, кардинально отличаясь по генезису. Возможно, что гендерные изменения связаны также с этническими процессами, в которых в старое население — носителей представлений об Ульгене вливались новые группы мужчин. В отношении лингвистики, очевидно, что где-то в восточном ареале имела место и редукция начальной фонемы.

В генезисе теонима Шульган (Ульген) в тюркских мифологиях следует выделить следующие стадии. Прежде всего, с неолитической революцией и развитием скотоводства происходит акцентуация Шульгана (Ульгена) на культе коня. Указанный процесс мы увязываем с суртандинской и ботайской археологическими культурами, в которых, на наш взгляд, произошло оформление теонима и культа Шульган (Ульген) как бога, владыки лошадей. Вместе с тем, на окраинах ареала зооморфные формы могли иметь вариативный характер (зубр, олень и проч.). Однако, превалирование связи с культом коня оказалось достаточным для того, чтобы в шумерский язык лексема *jilki/*šulga- > šulgi вошла в значении именно лошади (подробнее ниже).

Постепенно, с индивидуализацией сознания Шульган (Ульген) приобретает антропоморфные черты и принимает деятельное участие в космогонических и социальных мифах. В предельном, алтайском варианте Шульган (Ульген) становится демиургом единолично либо с партнером по близнечному мифу. Сохранились указания на функцию Шульгана (Ульгена) как трикстера (эпос «Урал-батыр»): он нарушает старые гендерные нормы — половозрастные табу уходящей палеолитической эпохи. Получает новое осмысление связь теонима с водой: отныне Шульган (Ульген) создает водные объекты, будь то море, реки, источники либо озера, либо поселяется в них. Лошади и другие животные уже не ипостась, а имущество хозяина стад. Надо полагать, к данному периоду относится практика жертвоприношений, в том числе человеческих, в рамках культа Шульгана (Ульгена).

На третьем этапе, в период зарождения и утверждения героического эпоса Шульган (Ульген) в западно-тюркских традициях не выдерживает конкуренцию с молодыми богами патриархального общества, оказывается вне формирующегося пантеона богов позитивной направленности и получает соответствующую этическую оценку. В карачаевско-балкарской мифологии Ёльген тесно связан с хтоническими, зловредными персонажами и, видимо, подземным миром. Ногайский Ольген — владыка безмолвного царства мертвых, куда нет доступа живым. Очевидно, что ни Ёльген, ни Ольген не выдержали конкуренции с Тенгри, который на значительной части тюркского пространства смог утвердиться в качестве главы пантеона, демиурга, а также и в определенной степени завязать на себе ключевой для скотоводов культ коня. Связь же теонима с миром мертвых, прослеживаемая в рассмотренных поздних традициях, может являться как результатом внутреннего развития соответствующих мифологических систем, так и продуктом вторичного этимологического переосмысления (от лексемы «улем» со значением «смерть»). Возможно также и влияние иных мифологий, в конечном счете, и проникших в регион мировых религий. В целом же, надо полагать, имело место воздействие совокупности перечисленных детерминантов.

В башкирском эпосе «Урал-батыр» Шульган еще пытается вписаться в мир героев: в рамках близнечного мифа участвует в путешествии в большой мир, женится на дочери Луны, получает крылатого коня. Но оказывается удобной кандидатурой на роль жертвы морализующегося общества — верный своей

стихийной природе и движимый страстями, он втягивается в противостояние с братом, терпит ожидаемое поражение и низвергается в подводный мир. Однако уже в «Акбузате» Шульган лишь пассивный владыка хтонического подводного царства, терпящий поражение от четвертого поколения героев.

Таким образом, по результатам семантико-этимологического анализа прослеживается развитие теонима Шульган (Ульген) от стихийной силы — образа копытных (лошадей), находящихся в воде, до демиурга, трикстера либо главного антагониста, владыки подводного мира или царства мертвых в позднейших (зрелых) мифологиях, при сохранении (за редкими исключениями) изначальной связи с лошадьми.

ŠULGI (шумерская этимология)²³


Обращение к шумерскому материалу обусловлено следующими обстоятельствами. Во-первых, еще советскими фольклористами было отмечено сходство ряда сюжетных линий между шумеро-аккадским сказанием о Гильгамеше и башкирским эпосом Урал-батыр²⁴, а сопоставление теонима Тенгри и шумерской лексемы «дингир» обладает длительной историей²⁵.

Во-вторых, С.А.Галлямов сформулировал гипотезу, согласно которой генезис образа Шульгана в башкирской мифологии восходит к шумерскому правителю Шульги из третьей династии Ура. Под фундамент своей гипотезы исследователь подводит комплекс аргументов: связи археологических культур урало-туранского региона и Междуречья, данные лингвистики (шумеро — урало-алтайские параллели). Тем самым, по мнению С.А.Галлямова, имеются достаточные основания предполагать, что Шульги, как царь-реформатор, строитель (в том числе каналов), успешный завоеватель и обожествленный еще при жизни наиболее яркий деятель эпохи шумерского ренессанса, мог послужить реальным прототипом при формировании образа Шульгана в башкирской мифологии²⁶.

Наиболее убедительным в данном ряду, помимо лексического схождения Шульги — Шульган, является функция Шульгана в эпосе «Урал-батыр» (через собственное и брата потомство) как создателя рек, что коррелирует с ирригационной деятельностью исторического Шульги. Также типологически сходный (в отношении поиска средства бессмертия, борьбы с быком, заключения сакрального брака) с Гильгамешом Урал-батыр, согласно башкирской мифологии, приходится братом Шульгану, в то время как исторический Шульги в своей пропаганде подчеркивал братское родство, соответственно, с Гильгамешем²⁷. Кроме того, следует дополнительно отметить, что Шульги и его династия теснейшим образом связаны с культом Луны, являвшимся основным в Уре, в башкирской же традиции Шульган является мужем дочери Луны²⁸.

Исходя из изложенного выше, представляется, что шумерская этимология теонима Шульган (Ульген) допустима и требует тщательной дальнейшей разработки. Тем примечательно, что в шумерском языке лексема *šulgi* начинает встречаться с середины III тыс. до н.э., лагашского этапа раннединастического периода (ED IIIb), означала «лошадиные», и записывалась следующим образом:

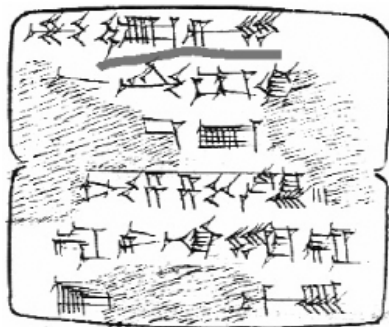
[1]  |ŠUL.GI| (šul-gi)

[2]  anše|ŠUL.GI| (anšešul-gi)


В качестве записи личного имени «Шульги» зачастую использовалось та же форма. Необходимо указать, что мы не смогли обнаружить анализ указан-


ного вопроса (идентичности написания имени царя Шульги и названия лошади) в доступной литературе.

Традиционная этимология «благородный муж» представляется вполне допустимой. Кроме того, возможно, имя царя произносилось как Sugi либо Sugir²⁹. Однако, и однозначный отказ от «лошадиной» этимологии вряд ли является возможным (в особенности в свете приводимых ниже самовосхвалений Шульги). Проиллюстрируем, что имя царя Шульги записывалось тем же образом, что и слово «лошадь»:



Шульги, царь Ура, доставивший лясис для трона Энлиля³⁰

Первая пиктограмма слова (šul) означает мужественность, юношу. («(to be) manly; youth; young man»), записывалась соответственно: 

Вторая (gi) имела множество значений, от тростника и единицы измерения до понятия возвращения. Записывалась: 


Само по себе указанное сочетание смысловой нагрузки, позволяющей прийти к понятию лошади, как видим, не несет. Вместе с тем, в шумерском языке существовало несколько слов для обозначения ездовых копытных (лошадей, ослов, мулов), синонимичных šulgi. Так, Шульги (в своей т.н. «хвалебной поэме Шульги А») заявляет:

16. Ance-jir-nun-na kaskal-e du-u-me-en

17. Sisi har-ra-an-na kun sud-sud-me-en

18. Dur dcakkan-na kas-e kij-ja-me-en

16—18. «Я мул, наиболее подходящий для дороги. Я лошадь, чей хвост развевается в пути. Я жеребец из Саккан, жаждущий скачки...»³¹.

При этом, в шумерском наиболее употребительным (около 3 тыс. против 78 упоминаний šulgi по базе Пенсильванского музея) было слово anše, которое преимущественно использовалось в значении «осел» с IV тыс. до н.э. Написание: 

Кроме того для лошади употреблялось слово sisi, со следующей записью:

[1]  anšesī₂-sī₂

[2]  sī₂-sī₂

[3]  sisi(|ANŠE.KUR|)³²

[4]  sisi

Таким образом, резюмируем, что šulgi со значением «лошадиные» не имеет удовлетворительной собственно шумерской этимологии, к тому же использовалось наряду с синонимами с более широким хождением (при этом, в свою очередь, указанные лексемы обладают вполне удовлетворительной шумерской этимологией)³³. Поэтому можно сделать вывод о том, что слово šulgi в шумерском языке было заимствовано из какого-то другого языка.

В данной роли мог выступить один из древних вымерших западно-тюркских языков. Из материала современных тюркских реконструируется словоформа *jɪlkɨ со значением «взрослое животное лошади». В целом ряде тюркских языков лексема йылкы имеет значение строго «лошади, лошадь», с семантикой «табун лошадей, необъезженные лошади».

Археологические (суртандинская, ботайская культуры) и семантические аргументы возможности заимствования *šulgi* < *jɪlkɨ (*šulga- ?) уже были приведены выше. Таким образом, можно с большой долей уверенности утверждать о заимствовании лексемы *jɪlkɨ, возможно, через форму *šulga- в шумерский язык в форме *šulgi* со значением «лошадь».

В историческом аспекте заимствование могло осуществиться в ходе эламо-лагашских контактов, либо непосредственно от каких-либо северо-восточных кочевых скотоводческих соседей Лагаша (Гирсу) и Элама³⁴. Затем глосса была вытеснена собственно шумерскими лексемами.

Сравнительный анализ

В целях уяснения развития и семантики теонима Шульган (Ульген) представляется плодотворным привлечение компаративистики, в особенности это касается материала из традиций исторических скотоводческих народов, в особенности, отражения связи коня с водой в индоевропейских мифологиях. Так, связь культа коня с водой обнаруживается в древнегреческой (Посейдон, многочисленные волшебные лошади: Пегас, Арион и др.), латинской (Конс, aka *Neptunus equester*), литовской (вяльнясы), кельтской (Эпона, Мананнан, Риангабир, кеффи дуры и мн. др.), германо-скандинавской (Аегир, кельпи, бекхесты), славянской (Волос, шуликуны, караконджулы), ведической (Варуна, моророжденные лошади) и других мифологиях.

В рамках данной работы не стоит задача по обзору и критическому анализу обширной литературы по рассматриваемому вопросу. Мы ограничимся анализом общего характера. В отношении древнегреческой мифологии, вслед за Фритцем Шахермаером³⁵, Нобуо Комита утверждает изначальность и значимость связи Посейдона с культом коня: «Посейдон... которого мы знаем как бога моря, не был богом моря изначалью», он стал им в Греции, однако исходно являлся «ведущим божеством ранних индоевропейцев в качестве бога коня»³⁶. Связь Посейдона с культом коня является прочной, в различных мифах он предстает в качестве прародителя лошадей (из Горгоны Медузы, его дочери, вышел Пегас), в честь него проводили скачки, приносили лошадей в жертву (в том числе путем утопления), наконец, он одаривает конями героев.

Вместе с тем, Посейдон известен и созданием рек и ручьев. Характерно, что в Древней Греции существовало множество гидронимов, образованных на основе «лошадиной» лексики. Некоторые из источников создал Пегас ударом копыта³⁷.

Однако уже римский Конс не обнаруживает прямой связи с водной стихией (считается, что контаминация Конса с Нептуном, с добавлением последнему в соответствующем аспекте прилагательного «конный» — *equester* произошла под влиянием греческой мифологии). Конс, согласно представлениям римлян, являлся покровителем всаднических упражнений, в народной памяти римлян остался его совет Ромулу об организации похищения сабинянок, и что характерно, его алтарь находился под землей на арене Большого Цирка.

Мифологии же кельтов и скандинавов сохранили образы божеств, соединяющих в себе лошадиную и водную семантику. Кельтские Эпона, Мананнан, Риангабаир, скандинавский Аегир — все обнаруживают связь как с лошадьми, так и с водной стихией. При этом, если для Эпона происходит усиление первого аспекта (в римском варианте она трансформируется в покровительницу всадников, и о прежней связи с водой можно судить только по расположению некоторых святилищ рядом с термальными источниками), то Мананнан, Аегир — подобно позднему Посейдону развились во владык моря. При этом, если связь Мананнана, Риангабаира еще достаточно явственна, то о взаимосвязях Аегира с культом коня свидетельствует разве что метафорическое упоминание судна в качестве его коня. В целом, отнести Аегира в ряд конно-водных божеств позволяют в большей степени данные компаративного анализа, нежели фольклорные сведения.

В ведической мифологии Варуна, тесно связанный с водной стихией, дарит героям коней. В целом, согласно ведам: «Родина лошади, действительно, море...»³⁸

Что касается непосредственно водных лошадей, то скандинавский Слейпнир связан с водной стихией. В данном же ряду можно рассматривать волшебного коня Куркика Джалали в армянском эпосе «Давид Сасунский» («Сасна црер») ³⁹. Многочисленные кеффи дуры, кельпи, бекхесты — кони, также теснейшим образом связанные с водной стихией и, как правило, живущие в каком либо водном источнике (море, озере, реке).

В литовской мифологии вяльнясы сохраняют как связь с водой (жилище вяльняса расположено, как правило, в озере либо болоте), так и с лошадьми⁴⁰. То же относится к антропоморфным персонажам славянской мифологии: шуликунам и караконджулам.

В лингвистическом отношении, большинство (кроме Эпона) из рассматриваемых индоевропейских теонимов не может быть сведено в одно лексическое гнездо с индоевропейским названием коня *(h1)ekwo-s, а также в целом они не обладают единой лексической формой (Посейдон либо Нептун несводимы к Аегирю, Варуне либо Вяльнясу/Волосу).

Существует гипотеза о схождении лексем *(h1)ekwo-s (лошадь), akwā- (вода, река) и *ōk'- (быстрый)⁴¹, при этом древнеисландский теоним Ægír (Аегир) приводится как синоним слова «море». Однако, лингвистами ставится под сомнение уже индоевропейский характер akwā- (надежно представлен только в латинских и германских языках, с близкой, но различной семантикой, соответственно, «вода» и «река»)⁴². Вместе с тем, к примеру, этимология литовских ашвьяняв (ašvieniais), как и ведических ашвинов (ashvins) сводится к индоевропейскому *(h1)ekwo-s. Однако, последние божества обладают иной, солярной семантикой и не связаны с водной стихией.

При семантическом анализе феномена «водно-конных» божеств в индоевропейской мифологии исследователи, как правило, указывают на медиаторскую функцию коня. Предполагается, что лошади, согласно представлениям ранних скотоводов, служили в качестве проводников душ в миры мертвых (верхний, либо нижний). М.Брадаш в своем исследовании культа коня в древнегреческой мифологии находит соответствия (уходящие в энеолит) указанного представления в алтайском шаманизме⁴³.

Однако, подобная интерпретация представляется ошибочной. Прежде всего, необходимо иметь в виду, что шаманизм — результат длительного развития и

обнаруживает многие черты полноценной религии. Будучи, тем самым, продуктом творческой интерпретации, инновационной деятельности профессионального корпуса служителей культа (шаманов), он, очевидно, обладает значительным расстоянием от изначального мифологического субстрата.

Наконец, конструкции ряда «нижний» — «верхний» мир с отнесением водной стихии к нижнему, хтоническому миру, являются спекуляцией, вряд ли имеющей нечто общее с мировоззрением и мировосприятием исторических древних обществ, поскольку в тюркских языках отсутствуют соответствующие лексические схождения ряда «вода/река/озеро» — «нижнее» — «мертвое».

При историко-семантической реконструкции следует иметь в виду, что изначальной утилитарной функцией лошади является пищевая. Проведенный анализ лексических схождений в тюркском языке ряда «вода» — «лошади», генезиса теонима Шульган (Ульген), наряду с археологическими данными, позволяет уверенно утверждать о том, что и становление древнейших индоевропейских божеств (Посейдона, Варуны) связано именно с указанной функцией. В палеолитическую эпоху, когда зарождались и речь, и древнейшие мифологические представления, охота занимала одно из центральных мест в жизни общества. Безусловно, что реалии как загонной охоты, так и добычи животных у мест водопоя, непосредственно в воде, не могли остаться не зафиксированными как в языке, так и в мифологии.

Также нуждается в пересмотре популярная методика анализа рассматриваемых индоевропейских божеств в рамках концепции Ж.Дюмезиля о трехчленной индоевропейской идеологии. Некритическое использование указанного подхода приводит к попыткам свести те или иные божества (Вяльняса/Волоса) к хозяйственной функции, а другие (Варуну) — к сакральной, что является некорректным, поскольку всех рассмотренных богов следует признать едиными по генезису. При этом очевидно, что после доместикации, распространения практики верховой езды, либо использования коней как тягловой силы, в мифологии начинает отражаться данный новый, культурный статус лошади. Поскольку же лингвисты допускают, что индоевропейцы заимствовали лошадь, вероятно, у представителей ботайской археологической культуры⁴⁴, следует также выявить характер инкорпорации в конкретную мифологию соответствующих божеств. Так, многочисленные персонажи низшей мифологии: бекхесты, караконджулы, кельпи, кеффи дуры, а также и вяльнясы объединяет потенциально вредоносная по отношению к человеку функция, связанная, в том числе, с похищением людей. Надо полагать, в данном случае в мифологии отражены межэтнические и межкультурные контакты ранних индоевропейских общин с агрессивными обществами скотоводов — коневодов.

По всей видимости, восходящие к палеолиту представления о связи лошади с водной стихией при контакте ранних коневодческих обществ и общин — реципиентов претерпевали трансформацию и переосмысление. В тех условиях, когда географические и хозяйственные обстоятельства располагали к генезису специального водного или морского божества, происходило развитие по «посейдоновскому» образцу (постепенное вытеснение и утрата связи бога с культом коня). В данном ряду мы можем рассматривать, помимо собственно Посейдона, Мананна, Риангабира, Варуну и Аегира. В тех же условиях, когда водная стихия не играла относительно важную роль в жизни общества, а конные практики получали определенное продолжение, то специализация божества происходила

на уже именно «лошадиной» функциональности. Здесь примерами будут служить Эпона и Конс.

Показательными в отношении иллюстрации заимствованного характера культа коня в индоевропейской мифологии являются практики сакральной сексуальной связи с лошадьми. Известные источники о скифах, саках, массагетах, сарматах, савроматах и проч. ранних традиционных коневодческих народах не содержат сведения о практиках, связанных с сексуальным контактом либо имитацией последнего с лошадьми. Вместе с тем, индоевропейские данные показывают наличие подобных ритуалов. Так, средневековый литератор Геральдус де Берри (Giraldus Cambrensis) в XII веке составил описание обряда инициации правителя Кенел Куниле в Ольстере, который отождествляют с известным ирландским королевством Тирконнел (ирл. *Tír Chonaille*). Согласно Геральдусу, король перед восхождением на престол должен был прилюдно вступить в связь с белой кобылицей, которая затем забивалась, а жертвенное мясо поедалось участниками церемонии⁴⁵.

Как правило, данный ирландский обычай сопоставляют с индоарийской Ашвамедхой, что неверно. В ходе знаменитой Ашвамедхи, согласно ведийской традиции, главная жена правителя, проводившего ритуал, имитировала половой акт с трупом белого жертвенного жеребца, будучи укрыта покрывалом⁴⁶. В указанном случае, надо полагать, имеет место вариант реализации практики «временного царя», связанного с культом умирающего и воскресающего бога, детально раскрытого Дж.Фрэйзером. Жертвенный конь, тем самым, в ходе Ашвамедхи подменял собой царя и, безусловно, должен был демонстрировать осуществление царских функций (в том числе в отношении супруги правителя). Однако, ольстерская практика достоверно соотносится с хеттскими правовыми нормами, согласно которым фактически исключалась уголовная ответственность за сексуальную связь с лошадьми (при криминализации связей с быками, свиньями и т.п.)⁴⁷.

Таким образом, последние практики, на наш взгляд, следует рассматривать в качестве варианта карго-культа: ознакомление ранних индоевропейцев с технологией коневодства, с учетом корреляции последней с высоким военно-политическим статусом и породило рассмотренный механизм «приобщения» к лошади компенсаторского характера.

Заключение

В настоящем исследовании мы постарались рассмотреть наиболее важные лингвистические и семантические аспекты теонима Шульган (Ульген) — одного из центральных персонажей мифологического пантеона тюркоязычных и монгольязычных народов. При сравнительном анализе впервые были сопоставлены не только тюрко-алтайские и монгольские материалы, но и данные мифологий западно-тюркских народов: башкир, карачаево-балкарцев и ногаев. По итогам проведенного исследования представлена новая гипотеза, семантически обосновывающая связь теонима с культом коня. Согласно разработанной гипотезе, начало генезиса теонима Шульган (Ульген) мы рассматриваем в стихийном божестве, фиксирующем ситуацию нахождения крупных животных — лошадей в водоеме, что отражает реалии палеолитической загонной охоты, либо наблюдения животных у мест водопоя. В этимологическом отношении данная гипотеза коррелирует с пратюркской лексемой **jilk* со значением «взрослое животное

лошади» (наиболее древнюю фиксацию которой, на наш взгляд, можно усмотреть в глоссе *šulgi* в шумерском языке, также со значением «лошадь») в связи с пратюркским корнем **jīl-* со значением «вода».

Культ Шульгана (Ульгена) в ходе своего развития претерпел значительную трансформацию, от превалирующей роли в генезисе представлений о лошади на архаическом этапе, вплоть до дифференциации и становления в качестве самостоятельного бога, сохраняющего в той или иной степени связь с культом коня. При этом он и в этнографической современности смог не утратить указанную связь как в эпосе и других нарративных источниках, так и в ритуальной практике (жертвоприношение коней в тюрко-алтайской традиции).

Необходимо признать, что не все аспекты культа Шульгана (Ульгена) оказались раскрытыми. Так, в эссе не рассмотренным остался вопрос о связи теонима Шульган (Ульген) с культом пещер (крупнейшая культовая пещера на Урале — Шульганташ напрямую связана с теонимом Шульган), в связи с известным по греческим (миф о Геракле и происхождении скифов), китайским (миф о конях из пещер Юэчжи) и многочисленным фольклорным источникам сюжетом о происхождении коней из пещеры. Также не приведены многочисленные примеры сюжета о рождении коней из озера в тюркской мифологии, вне прямой связи с теонимом Шульган (Ульген).

В целом, необходимо отметить, что проблематика культа коня в мифологиях тюркоязычных народов, безусловно, намного шире частного вопроса о теониме Шульган (Ульген). К примеру, в настоящем исследовании не рассмотрены интересные вопросы о соотношении культа коня с культом змеи (дракона), функции коня в сфере плодородия, лечения, отражение в героическом эпосе и многое другое. Решение указанных и прочих вопросов тюркской мифологии требует объемной подготовительной работы и еще ждет своего исследователя.

В том, что касается интерпретации полученных результатов, то необходимо подчеркнуть раннее знакомство создателей и носителей теонима Шульган (Ульген) с лошадьми, а также активную роль в распространении культа коня. В указанном отношении, исходя из доказываемой тюркской этимологии теонима Шульган (Ульген), и в свете рассмотренных данных, представляется, что проделанная работа коррелирует с постулируемой Кызласовым И.Л. теорией о «западноазиатском происхождении» тюркоязычных народов, с общим сближением тюркских и уральских языков в лингвистическом аспекте (алтайское родство при этом полагается ареальным)⁴⁸. Полагаем, продемонстрированные схождения в части коневодческой культурной лексики демонстрируют закономерность обнаруженных ранними исследователями параллелей в тюркских, уральских языках и языках Междуречья. На наш взгляд, выявленная связь теонима Шульган (Ульген) с лексемой *šulgi* в шумерском языке усиливает и гипотезу о соотношении шумерского *diĝir* (*dingir*) с тюркским **teŋri* / **taŋrɨ* и соответствующие лингвистические изыскания. Безусловно, все данные вопросы требуют дальнейшей проработки и апробации, в том числе с привлечением методики междисциплинарного сотрудничества (в частности, помимо традиционных археологии, лингвистики и комплекса гуманитарных наук, перспективным выглядит привлечение инструментария активно развивающейся популяционной генетики и ДНК-генеалогии).

Источники

1. Здесь и далее, если не указано иное, используются реконструкции Проекта этимологической базы данных «Вавилонская башня» См.: <http://starling.rinet.ru>.
2. *Потапов Л.П.* Алтайский шаманизм. Л., 1991.
3. *Мэнэс Г.* О семантике теонима Ульген. // Исследования по исторической этнографии монгольских народов. Улан-Удэ, 1986.
4. *Михайлов Т.М.* «Бурятский шаманизм». Новосибирск, 1982.
5. *Каракетов М.Д.* Антропология в религиозно-мифологическом мировоззрении карачаевцев и балкарцев. // Карачаевцы и балкарцы: язык, этнография, археология и фольклор. Москва, 2001. С.48—85.
6. *Капаев И.* «Опыт мифологического словаря. Ногайские мифы, легенды и поверья», Ставрополь, 2011.
7. *Напольских В.В.* Древнейшие этапы происхождения народов уральской языковой семьи: данные мифологической реконструкции. Автореферат на соиск. уч. ст. доктора ист. наук. Ижевск, 1992.
8. *Аминов З.Г.* Культ божества «Яйык» в башкирской мифологии. // Актуальные проблемы истории Саяно-Алтая и сопредельных территорий: материалы международной научно-практической конференции, 24—26 октября 2007 г., г.Абакан. Выпуск 3. Часть 1 / Отв. ред. И.А.Чеботарева. — Абакан: Издательство Хакасского государственного университета им. Н.Ф.Катанова, 2007. С.168—174.
9. *Эрдэнэболд Л.* Традиционные верования ойрат-монголов (конец XIX — начало XX вв.). Улан-Удэ, 2012. С.30.
10. *Мэнэс Г.* О семантике теонима Ульген. // Исследования по исторической этнографии монгольских народов. — Улан-Удэ, 1986. С.97.
11. Литературу по этимологии *el см.: Этимологический словарь тюркских языков. Под ред. Севортян Э.В. М., 1974. С.339 — 343.
Примечание: с учетом предложения о переходе праалтайского *j в *j̄, h в монгольских и в *j̄ в тюркских, вероятно, можно теоретически допустить существование на праалтайском уровне лексического гнезда *jelige — *jel̄, что тем не менее представляется малообоснованным. По реконструкции фонетических переходов см. подробнее: Дыбо А.В. Лингвистические контакты ранних тюрков. Лексический фонд (пратюркский период). М., 2007. С.14.
12. *Федорова Л.В.* Сакральное в идеологии евразийства. Дисс. на соиск. уч. ст. канд. полит. наук. М., 2014. С.20—21.
13. *Аминов З.* Основы башкирской мифологии. // Ватандаш, 2014. №9.
14. Очевидно, иранские заимствования от тюркского «солух», формы *sōl̄. См.: Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские и межтюркские основы на буквы «Л», «М», «Н», «П», «С». М., 2003. С.319—320. Либо, что менее вероятно, самостоятельное развитие в иранских от индоевропейского *(s)lūg — в значении «слабый, вялый, маленький».
15. *Аминов З.* Основы башкирской мифологии. // Ватандаш, 2014. №9.
16. При этом, в литературе неоднократно указывалось на необходимость сопоставления образов Шульган в башкирской и Ульген в тюрко-алтайской мифологиях проводилось неоднократно. См. к примеру: Реальность мифа: к 100-летию открытия эпоса «Урал-батыр». // «Бельские просторы», 2010. №6. С.184—197.
17. Можно, разве что, попытаться восстановить общую лексему для праенисейск. *ʔul̄aŋ (-x-), значение: a k. of duck, dup-bird (нырок) в совокупности с *ʔolk̄aŋ (-x-) значение: a wood bird (кукша), но здесь в любом случае прауральск. *sula с индоевропейск. и алт. когнатами будет предпочтительней.
18. *Понне Н.Н.* О родственных отношениях чувашских и тюрко-татарских языков. Чебоксары, 1925. С.24.; Баскаков Н.А., Инкижекова-Грекул А.И. Хакасско-русский словарь. М., 1953. С.362.
19. *Потапов Л.П.* Алтайский шаманизм. Л., 1991.
20. Outram A.K. et al. The Earliest Horse Harnessing and Milking. // Science, 6 March 2009. Vol. 323, no. 5919 pp.1332—1335. Матюшин Г.Н. У колыбели истории (об археологии). М., 1972. С.229—230.
21. Этимологический словарь тюркских языков. М., 1989. С.37.






22. Аминев З. Основы башкирской мифологии. // Ватандаш, 2014. №9.

23. В отношении реконструкции шумерского языка используются данные словаря Пенсильванского музея — The Pennsylvania Sumerian Dictionary (PSD). Электронная версия: <http://psd.museum.upenn.edu/epsd1/index.html>.



24. Героический эпос народов СССР. Т. I. М., 1975. С.8; Петросян А.А. История народа и его эпос. М., 1982. С.33




25. Шумерское *diġir* (*dingir*) традиционно сопоставляется с тюркским **tenri*/**taŋri* с когнатами в монгольских, тунгусо-маньчжурских, японском. Не углубляясь в историографию вопроса, отметим, что М.Элиаде в целом благосклонно рассматривал указанное сопоставление со ссылкой на Хоммеля и П.А.Бартона (который, в свою очередь, и Ану считал центрально-азиатским заимствованием): «Действительно, еще в четвертом тысячелетии до н.э. обнаруживаются определенные контакты между палеовосточными культурами (Элам) и «каспийской» и алтайской культурой (т.е. пратюрками)... Но остается неясным, насколько велик был вклад этих цивилизаций в месопотамские. С другой стороны, можно проследить и влияние восточной культуры на территории вплоть до северной России еще в третьем тысячелетии до н.э.». См.: Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. Пер. с англ. М., 1999. С.53.

С другой стороны Дж.Хэллорен этимологизирует *diġir* (*dingir*), через *di* + *gar* («предоставляющий решения» *decision* + *to deliver*). (См.: P.53). Однако, основной формой записи *diġir* (*dingir*) было использование пиктограммы *an* (небо):

- | | | |
|-------|---|--|
| [1] * |  | <i>diġir</i> (<i>dingir</i>), также AN — небо. |
| [2] |  | <i>dim₃-me-er</i> (ES) |
| [3] |  | <i>dim₃-me₈-er</i> (ES) |
| [4] |  | <i>dim₃-mi-ir</i> (ES) |
| [5] |  | <i>di-me₂-er</i> (ES) |

Остальные формы записи *dim-me-er*, *dim-mi-ir*, *di-me-er* использовались в языке эмесаль, что само по себе ставит вопрос о вторичной семантической этимологизации корпусом жрецов при записи лексемы.

Для начального *dim*  существует значения «столб» (также «труп»). *Di*  имеет значение «говорить».

При этом, если для *eg/ir*  использовалось значение «приносить», но для *me-er*  значение будет «дождь, гроза» (также «меч, кинжал»), а для *me₂-er*  «меч, кинжал» (эмесаль). Тем самым, представляется, что в жреческой среде были предприняты небезуспешные попытки этимологизировать *diġir* (*dingir*) посредством языка эмесаль, что дало *dim-me-er*/*di-me-er* с вероятной семантикой «бог (столб как персонафикация бога) грозы/дождя» (что логично для божества неба, а также вновь обнаруживается уже семантическое соответствие с тюркским **tenri* / **taŋri*), либо обыгрывалась карающая функция (через семантику голоса-оружия). Из указанного экскурса следует, что вряд ли можно согласиться с этимологией Дж.Хэллорена, поскольку фонетическую интерпретацию (имеющую и интересную семантическую параллель в виде скифского «культы Ареса») осуществили уже сами шумеры, с другой стороны, использование шумерами материала эмесаль ставит вопрос об исконности *diġir* (*dingir*) в шумерском языке. Таким образом, сопоставление *diġir* (*dingir*) с тюркским **tenri* / **taŋri*, впервые предложенное еще в 1862 году, не теряет своей актуальности. В целом, сравнительное изучение мифологий Междуречья и тюркских народов представляется плодотворным. К примеру, образ рая в шумерской (Дильмун, где «лев не убивает, волк не хватает ягненка...») и башкирской традициях (страна Самрау, где «волк и овцы на лугу, лиса и куры в лесу вместе живут, дружат они...» и т.п).

26. Эпосу «Урал-батыр» — 4 тысячи лет. Уфа, ж-л «Шонкар», 1996. Из остальных предложенных параллелей в ономастике заслуживает внимания Заркум (сын царя змей Каххахи в башкирской мифологии, сподвижник Шульгана) и Zariqum, бывший *ensi* попеременно Суз и Ашшура при Шульги и его преемниках, Амар-Суэне (раннее чтение — Бур-Син, что исключает сопоставление с Бурзян; Син или Суэн, при этом, — имя бога Луны, вероятно, привнесенного в шумерский пантеон кутиями, слившийся позднее с собственно шумерским божеством Луны Нанной) и Шу-Суэне. См.: Potts D. T. The Archaeology of Elam: Formation and Transformation of an Ancient Iranian State. Cambridge University Press, 1999. P.132.

27. Шульги в целом осуществлял активную идеологическую деятельность, и связывал свое происхождение с богами и героями Урука (Нинсун, Лугульбандой и Гильгамешом). Так,

способствовал, в частности, распространению сказания о Гильгамеше (которого Шульги называл «братом») в рамках государственной пропаганды. См.: Vacin L. *Šulgi of Ur: Life, Deeds, Ideology and Legacy of a Mesopotamian Ruler As Reflected Primarily in Literary Texts*, unpublished PhD diss. SOAS (University of London), 2011. P.11, 16.

28. Связь династии с культом Луны была настолько сильной, что даже покушение на Шульги либо одного из его потомков заговорщики планировали на время лунного затмения. См.: David H. Kelley, A.F. Aveni, Eugene F. Milone. *Exploring Ancient Skies: An Encyclopedic Survey of Archaeoastronomy*. Springer Science & Business Media, 2005. P.224.

29. Vacin L. *Šulgi of Ur: Life, Deeds, Ideology and Legacy of a Mesopotamian Ruler As Reflected Primarily in Literary Texts*, unpublished PhD diss. SOAS (University of London), 2011. P.70.

30. Использованы материалы Оксфордского университета. См.: http://cdli.ucla.edu/dl/lineart/P110470_1.jpg

Лицевая часть таблички:

1. *tu szul-gi*


2. *lugal# uri5{ki}-ma#-ke4 [...]*

Задняя:

1. *{gesz}gu-za za-gin3 {d}en-lil2#-ra i3-na-kux(KWU636)!-ra*

2. *e2 [...]-zi*

31. Цит. по The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature (University of Oxford). См.: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section2/tr24201.htm#para3>.


32. Как видим, третья форма написания, широко известная по шумероведческой литературе, использует сочетание двух символов — *anše* и *kur*. Где *kur* обозначен как: 

Указанная идеограмма «*kur*», в свою очередь, в шумерском имело несколько значений, наиболее употребительные — горы, другая страна, восток, восточный ветер.

Таким образом, рассматриваемая форма написания слова «лошадь» указывает в смысловом отношении, соответственно, означала «горный осел», либо «восточный осел», «осел из другой страны».

Имело место также употребление слова «*kur*» со значением «сжечь», что могло бы дать несколько романтическое прочтение лошади как «горячего осла», но вследствие редкости указанного прочтения, данную версию нельзя рассматривать как основную.

Отсюда (помимо археологических свидетельств) считается, что шумеры достаточно поздно узнали лошадь.

33. Дж.Хэллорен этимологизирует *anše* как «*an*, 'sky; high', + *šè*, terminative postposition = 'up to' = 'to raise up, saggu». Он же *sisi* выводит через удвоение *si* в значении «стоять вертикально (to stand upright)». См.: Halloran J.A. *Sumerian Lexicon*. P.46, 51. <http://www.sumerian.org/sumerian.pdf>. Дополнительно укажем, что  — пиктограмма *zig*, которая в ряде случаев могла читаться как *zi* или *si* имела множество значений, преимущественно производных от значения «поднять» (в том числе, к примеру: *gu zig* [зов = шея + *zig*], *gu zig* [поднять голову], *geš zig* [эрекция = пенис + *zig*] и т.д.). Таким образом, семантика для *zig-zig* в значении «лошадь» (верховое животное) абсолютно прозрачна и соответствует нормам шумерского языка.

Как видим, обе этимологии взаимно усиливают друг друга как сходные по семантике, поэтому, представляются на порядок сильнее построений выводящих *sisi* якобы из индоевропейского $*(h_1)ekwo-s$ через хурритский *issi(a)*. См.: Гамкрелидзе Т., Иванов В. Индоевропейская прародина и расселение индоевропейцев: полвека исследований и обсуждений. // Вопросы языкового родства, 2013. №9. С.127—128; Gonzalo R. *Pre-Sumerian Substratum*. *Pre-Sumerian Substratum*. // *Journal of Cuneiform Studies*, Vol. 51 (1999), pp.9—10.

Тем самым, если и существовала связь между шумерским *sisi* и индоевропейским $*(h_1)ekwo-s$ в значении «лошадь», то заимствование, очевидно, имело место от шумерского в индоевропейский, а не наоборот.

34. Как было отмечено, лексема *šulgi* встречается в табличках лагашского этапа раннединастического периода (ED IIIb), преимущественно в городе Гирсу, тесно связанном с Лагашем, восточнее которого располагался Элам. Эламский язык лингвисты традиционно связывают с дравидскими языками (в свою очередь дравидские сопоставляются с урало-алтайскими). Например, Макалпин выводит лексему *kutirau* — лошадь в протодравидском

от *kutira* — носильщика в эламском (необходимо отметить, индусские ученые полагают самостоятельное развитие от **kut-I* «to jump», «прыгать, скакать»). Если рассмотреть известные деривативы корня *kut* в эламском (*kuti* — принести, несут, *kutinna* — полностью, точно, *kutkal(ir)ra* — изгнание, «узурпировать», *kutmami* — носильщики, носители), то видим хорошую корреляцию с семантикой тюркского **гөтер* (форма по ЭСТЯ, в большинстве языков начальной к): 1. поднимать, возвышать, 2. отнимать, отрывать, уводить, 3. носить, 4. переносить, выносить, терпеть, 5. беспокоить, атаковать и др.

Собственно слово «лошадь» в эламском записывалось логограммой ANŠE.KUR.RA.MEŠ (шумеро-аккадская традиция) и ее чтение неизвестно.

Однако, полагаем, что пример с сопоставлением *kut-* и **гөтер* является показательным для принятия гипотезы о возможной роли эламского в качестве транзитного языка как минимум для пратюркской культурной лексики (Старостин видел в *kutinna* ностратический корень, сопоставляя с алтайским **ket'o* «много»).

См. подробнее: McAlpin D. Elamite and Dravidian: Further Evidence of Relationship. *Current anthropology* Vol. 16, No. 1, March 1975. P.105. ЭСТЯ. М., 1980. С.86. Bhadriraju Krishnamurti. «The Dravidian Languages» (Cambridge Language Surveys). Cambridge University Press. 2003. P.12. Starostin G. On the genetic affiliation of the Elamite language // *Mother Tongue*, 2002, vol. VII. P.8. Словарь эламского языка Instituto del Proximo Oriente Antiguo. Murcia. <http://www.um.es/cepoat/cuneiforme/elamita/>.

35. *Schachermeyr F.* Poseidon und die Entstehung des griechischen Götterglaubens. // *Bernhard Schweitzer Gnomon* 24. Bd., H. 7 (1952), pp.385—395.

36. *Komita, Nobuo.* Posidon the Horse God and the Early Indo-Europeans. // *神奈川工科大学 (Kanagawa Institute of Technology Repository)*. 1985, 20 March. P.37.

37. *Буркерт В.* Греческая религия: Архаика и классика / Пер. с нем. М.Витковской и В.Витковского. СПб., 2004.

38. *Keith A. B.* (trans). The Veda of the black Yajus school entitled Taittiriya sanhita. Part 2: Kandas IV—VII. Cambridge, Massachusetts, 1914. P.637.

39. *Давид Сасунский.* М., 1939.

40. *Велюс Н.* Velnio banda: «стадо вьяльняса». // *Балто-славянские исследования*. 1980. М., 1981. С.260—269.

41. *Трубачев О.Н.* Этногенез славян и индоевропейская проблема. // *Этимология*. 1988—1990. М., 1992. С.12—28.

42. *Gąsiorowski P.* A Water Word that Wasn't There. // <http://langevo.blogspot.ru/2013/06/a-water-word-that-wasnt-there.html>. При этом, в случае принятия идеи автора о субстратном характере *akwā-* в латинских и германских языках, привлекательными представляется сходжение с *aq-* в тюркских языках (*Gąsiorowski* сходжение полагает случайным).

Ægir же также сводят к Proto-Germanic **agis* «fear, terror». См. также: ЭСТЯ. М., 1974. С.67, 107—108.

43. *Miličević-Bradač M.* Greek mythological horses and the world's boundary. // *Opuscula Archaeologica Radovi Arheološkog zavoda*, Vol. 27 No. 1, 2003. Pp.379—391.

44. *Гамкрелидзе Т., Иванов В.* Индоевропейская прародина и расселение индоевропейцев: полвека исследований и обсуждений. // *Вопросы языкового родства*, №9, 2013. С.126.

45. *Giraldus Cambrensis.* The Topography of Ireland. Translated by T.Forester. Cambridge, Ontario, 2000. P.77—78. Критическая литература по *Topographia Hibernica* приведена в: <http://www.ricorso.net/rx/az-data/authors/g/Giraldus/life.htm#comm>.

46. *Keith A.B.* (trans). The Veda of the black Yajus school entitled Taittiriya sanhita. Part 2: Kandas IV—VII. Cambridge, Massachusetts, 1914. P.615—616.

47. *Hoffner Harry A.* The Laws of the Hittites: A Critical Edition. BRILL, 1997. P.157—158. См. также: Yoram Cohen, Amir Gilan, Jared L. Miller. *Pax Hethitica: Studies on the Hittites and Their Neighbours in Honour of Itamar Singer*. Otto Harrassowitz Verlag, 2010. P.249—259.

48. *Кызласов И.Л.* Новые поиски в алтаистике. II. Археологические разработки. // *Древности Сибири и Центральной Азии. Сборник научных трудов / под ред. В.И.Соёнова. №1—2 (13—14). Горно-Алтайск: ГАГУ, 2009 г. С.172.*